# CRITICAL NOTICE.

## DAS JÜDISCHE IN COHEN'S ETHIK[1].

Es mag vermessen erscheinen, über ein Werk wie Cohen's Ethik nur vom Standpunkt des Judentums zu schreiben, als ob ein solches gewaltiges und durchaus selbständiges Gedankengebäude nicht von allgemeineren Gesichtspunkten aus gewürdigt werden müsste. Aber um es gleich zu sagen, es soll hier durchaus nicht das ganze System unter den Schraubstock gespannt und eine gewaltsame Harmonisierung mit dem Judentum versucht werden, noch soll die neuerdings beliebt gewordene Methode, nach der man in jedem jüdischen Künstler, Dichter und Schriftsteller um jeden Preis die jüdische Eigenart aufdecken will, darauf Anwendung finden, sondern einzig und allein die Teile und die Stellen, die sich darin auf das Judentum beziehen oder für das Judentum aus irgend einem Grunde Interesse haben, sollen hier in Form eines anspruchslosen Referats angeführt und kurz gewürdigt werden.

Das Werk ist gerade 700 Jahre nach Maimonides' Tode erschienen, und dem zeitlichen Abstande entsprechen die umwälzenden Fortschritte, die sich im menschlichen Denken und Erkennen seitdem vollzogen haben. Trotzdem auch die Tendenz eine grundverschiedene ist, und Maimonides zunächst nur für Juden und in ausgesprochen apologetischem Sinne schreibt, während Cohen ohne Voraussetzung oder vorgefasste Meinung sein ethisches System aufbaut, lässt sich doch in gewissem Sinne eine Parallele zwischen dem "Führer der Irrenden" und der "Ethik des reinen Willens" ziehen. In beiden Werken erweist ein Denker, der auf der Höhe der Wissenschaft und Bildung seiner Zeit steht, der alle Kulturwerte kennt und anerkennt, die religiöse Erkenntnis des Judentums und speziell des prophetischen Judentums in ihrer Berechtigung und weltgeschichtlichen Bedeutung.

Es gehört zu den betrübendsten Erscheinungen in der Geistesgeschichte, dass fast alle deutschen Philosophen gleich ihrem Meister

[1] *System der Philosophie.* Zweiter Teil: "Ethik des reinen Willens," von Hermann Cohen, Professor an der Universität Marburg. Berlin (Bruno, Cassirer) 1904, 641 S.

Kant jeder geschichtlichen Kenntnis des Judentums entbehrten und es darum gröblich verkannten oder gänzlich ignorierten. Es ist das um so auffallender, als gerade in Deutschland durch den Theologen Ewald und seine Schule das Verständnis für die prophetische Religion zuerst geweckt wurde. So ist es charakteristisch, dass noch Paulsen in seinem "System der Ethik" nicht mit einem Worte des Beitrags gedenkt, den das Judentum zur sittlichen Erkenntnis der Menschheit geleistet hat, als ob es vor der "christlichen Ethik" nur bei griechischen Philosophen sittliche Gedanken und Begriffe gegeben hätte. Und weit über den Kreis der Philosophen hinaus ist es heute Mode geworden, den Anteil des Judentums an der Kultur und Erziehung des Menschengeschlechts totzuschweigen.

So ist es doppelt erfreulich, wenn Cohen das geschichtliche Verdienst des Judentums wie sein Recht in der Gegenwart aufs nachdrücklichste betont und ins Licht stellt. Am bedeutsamsten sind in diesen Beziehungen seine von eben so tiefer Kenntnis wie warmer Begeisterung getragenen Ausführungen über den Monotheismus und die Religion der Propheten [1], die darum hier im Wortlaut mitgeteilt seien:

(S. 52.) " In neuerer Zeit ist der typische historische Charakter aufgedeckt worden, den die *israelitischen Propheten* im Leben der Menschheit einnehmen. 'Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist.' Dieser Ausspruch bildet die Devise des Prophetismus. Gott ist es, der verkündet. Das ist die Schranke. Nicht der menschliche Geist, nicht die wissenschaftliche Vernunft ist die Quelle und das souveräne Mittel. Diese Schranke bezeichnet der mythologische Begriff der *Offenbarung.*

"Aber die Offenbarung bleibt nicht bei diesem mythologischen Ausgang stehen. Die Schranke zerbricht sich selbst; die auswärtige Quelle fliesst unversehens in eine eigene über: in die der menschlichen Vernunft, sofern der Begriff der Vernunft den Menschen mit Gott vereinbart und söhnt. Gott verkündet dem Menschen. Und was verkündet er dem Menschen? — Was gut ist. So macht der Prophetismus das Gute zum Inhalt der Religion. Nichts Anderes soll fernerhin der Vorwurf und das Interesse der Religion sein als das Sittliche. Nichts anderes also als der Mensch; vielmehr die Menschen, wie sie der Eine Gott in die Eine Menschheit vereinigt. Der Name Gott soll fernerhin schlechterdings nichts Anderes zu bedeuten haben als die Bürgschaft für diesen Gedanken, für diese Überzeugung von der Einen Menschheit.

" Für das Wesen und die Natur Gottes interessirt sich der Mythos, der daher auch der Mehrheit der Götter bedarf. Wenn anders es aber

[1] S. 52–53; 83; 203 ff.; 282 ff.; 380–1; 382–5; 528–9; 565.

nach den Propheten nur Einen Gott gibt, so gibt es für seine Natur und sein Wesen kein inneres, eigenes, sondern nur ein auswärtiges Verhältnis, nämlich zu den Menschen. *Daher muss er transscendent sein*; er bildet die Grundlage zu dem Verhältnis, als dessen anderes Glied der Mensch gefordert wird; damit die Verhältnisse unter den Menschen, welche die Sittlichkeit ausmachen, vollziehbar werden. Nicht der Mensch also fordert für seine subjective Stützung Gott, sondern zur objectiven Begründung der Sittlichkeit wird Gott gefordert. Daher ist er die transscendente Voraussetzung. Sein Begriff und sein Dasein bedeutet nichts Anderes, als dass es kein Wahn sei, die Einheit der Menschen zu glauben, zu denken, zu erkennen. Gott hat es verkündet. Gott verbürgt es; sonst hat er Nichts zu bedeuten, Nichts zu besagen. Seine Eigenschaften, in die man sein Wesen entfaltet, sind nicht sowohl die Eigenschaften seiner Natur, als vielmehr die Richtungen, in welche jenes Verhältnis zu den Menschen und an den Menschen ausstrahlt."

(S. 83.) "Gott ist wahr, und Gott ist die Wahrheit, das sind die tiefen Ausdrücke, mit denen die *Propheten* den einzigen Gott erdenken. Vielleicht darf man sagen, dass charakteristischer noch als die Einzigkeit die Wahrheit für den Gott der Religion gegenüber den Göttern der Mythologie ist. Denn der wahre Gott ist der Gott der Sittlichkeit: die er fordert, und deren Forderung schlechterdings sein Wesen ausmacht."

(S. 203.) "*Die Einheit Gottes bedeutet von Anfang an nichts Anderes als die Einheit der Menschheit* . . . . . Für die Propheten erschien der Andere als ein *Fremder*, der die Einheit, die der Eine Gott am Menschen darstellen sollte, zu verletzen schien. Daher musste dieser Schein der Fremdheit zerstreut und vernichtet werden. Der *Fremdling* erscheint zunächst als solcher Fremde; er scheint verschieden zu sein vom eigenen Volke und vom eigenen Glauben. Daher muss vor allem dieser Schein beseitigt, dieses Vorurteil zerstört werden. *Der Fremdling sei Euch wie der Eingeborene.* Und wie man bei dem Eingeborenen Mitleid hat mit dem Armen, mit der Waise und der Witwe, so wird demzufolge es zu einer stilistischen Figur bei den Propheten: *der Fremdling, die Waise und die Witwe.* Sie gehören zusammen; sie stehen überall zusammen. Und wie das Recht und das Gesetz die Grundlagen der Gesittung bilden, und von den Propheten in besonderer Energie und Consequenz als solche eingerichtet werden, so wird der Fremdling auch mit Recht und Gesetz in Verbindung gesetzt: 'Ein Gesetz sei Euch, dem Fremdling und dem Eingeborenen im Lande. *So wird der Fremdling zum vermittelnden Begriffe im Begriffe des Menschen.*

"Und diese Vermittlung wird genauer und packender zugleich durch den Begriff des *fremden Volkes.* Das hat ja hauptsächlich alle Wahr-

haftigkeit der sittlichen Einsicht, nicht nur alle Gediegenheit und innere Folgerichtigkeit aller geschichtlichen Kultur gehemmt, dass man nicht aufgehört hat, an dem Begriff einer fremden Nation keinen Anstoss zu nehmen; dass man Kosmopolitismus und Vaterlandslosigkeit für einen und denselben Begriff halten zu müssen glaubt. Wenn man im Privatleben schon es wenigstens für die dürftige Wohltätigkeit zugestehen mag, dass das Selbstbewusstsein auch die fremde Person, als den Nächsten, einzuschliessen habe, so hält man dies doch in der *Politik* in Bezug auf die fremde Nation für einen Frevel. Die Propheten dagegen glaubten ihr Vaterland nur dadurch lieben zu können, dass sie die Menschheit lieben lehrten. Und sie wollten lieber ihr Vaterland preisgeben, als dass sie ein Jota an der Einen Menschheit verlören. Neben dem Fremdling ist durch den messianischen Gegensatz gegen die fremden Völker die Einseitigkeit und Selbständigkeit des Individuums durch die Religion aufgehoben worden. Und es war die Menschheit in ihrer dereinstigen Einheit, welche auch für das Individuum die Einheit des Menschen zur Darstellung brachte."

(S. 282.) "Das ist ja eben das intime Verdienst, welches dem *Morotheismus* für die innersten Vehikel der Ethik zuerkannt werden muss: dass er in dem *Verhältnis des Menschen zu Gott das Verhältnis des Menschen zu sich selbst* zu einer lebendigeren Bedeutung brachte, als dies dem *Polytheismus* gelingen konnte durch das Verhältnis des Menschen zu den vielen Göttern. Er konnte dabei selbst nicht zu einer sittlichen Einförmigkeit, oder auch nur zu einem sittlichen Einvernehmen kommen. Ein sonderbares Beispiel bildet hier für die *Keuschheit*, die als eine Sünde gegen die Aphrodite betrachtet wurde. Eine Tugend gegen den einen Gott kann zu einer Sünde gegen den anderen Gott werden. Überhaupt aber muss die Zerlegung der sittlichen Kräfte in die Abstraktionen besonderer Götter die Genauigkeit und Bestimmtheit der sittlichen Fragen beeinträchtigen, da diese nur einmal nicht anders als in übersichtlicher Verbindung und Durchdringung zu durchschauen sind. Diese Übersicht gewährt allein der Eine, der einzige Gott. Das Verhältnis des Menschen wird in allen seinen sittlichen Nöten auf den Einzigen concentriert.

"Daher konnte der mythische Gedanke des Polytheismus von der Ate der Geschlechter, wie missverständlich sie auch noch anklingt, hier nicht unwidersprochen bleiben. Der Prophet Ezechiel hat nach dem Vorgang von Jeremia dieses grosse Ärgernis für den Begriff des Menschen, wie nicht minder für den Begriff Gottes, aus dem Wege geräumt. Es ist nicht die Sünde eines Familiengeschlechts, welche sich forterbt; sondern es ist 'die Seele, welche sündigt.' Die Seele, die Person, sie ist das Individuum. *Und in der Sünde ist das Individuum zur Entdeckung gekommen.* Und es ist keineswegs die Freiheit

der Verdammnis, welche hiermit festgestellt würde; sondern zugleich mit der Sünde des Individuums entdeckt Ezechiel den Begriff der *Busse*, wie das besser bezeichnende hebräische Wort der Umkehr nach dem juristischen Kirchenbegriffe des Lösegelds gewöhnlich übersetzt wird. In der Kraft der Busse wird die Freiheit als die Fähigkeit zur positiven Sittlichkeit anerkannt."

(S. 380[1].) "Das ist der Mangel der mythischen Sittlichkeit; und von diesem Grundmangel hat sich die antike Moral nicht prinzipiell, nicht innerlich freigemacht. Selbst die griechische Ethik hat ihren Vorzug nur in ihrer wissenschaftlichen Methodik; ihrem Inhalte aber fehlt die Höhe und die Kühnheit, und daher auch die Souveränität, welche allein durch die schwungvolle Richtung auf die Zukunft zu gewinnen sind.

"*In dieser Richtung auf die Zukunft entsteht die Religion im Unterschiede vom Mythos: die Religion der Propheten* .... Bei den *Propheten* wird der Ursprung der Religion in ihrer Differenz vom Mythos darum so evident und so prägnant: *dass sie durch den Begriff ihres neuen Einzigen Gottes* in eine schroffe Opposition zu allem Mythos getrieben werden. *Der neue Gott hat dem Menschen verkündet, was gut sei.* Und das ist, Recht und Gerechtigkeit üben. Die Sittlichkeit allein ist, wie *Luther* sagen würde, das Amt dieses Einzigen Gottes der Propheten. Und wenn dieser Gott vom Menschen fordert, dass er ihn erkenne und liebe, so fordert er nur, dass er die Sittlichkeit erkenne, liebe und übe. *Gotterkennen* heisst hier nicht, seine Natur und sein Wesen erforschen. Gott kennt die Wege des Menschen und die Gedanken seines Herzens; aber Gottes Wege und Gottes Gedanken sind nicht des Menschen Wege. 'Wolltest Du das Geheimnis der Gottheit finden?' Der Prophet befreit sich von dem Interesse des Mythos in Bezug auf den Menschen und auf Gott[2].

"Was die Götter zu bedeuten hatten, das bedeutet nicht sein Gott. Die Götter waren, wie die Welt und wie das Schicksal, die Gegenstände tiefster Geheimnisse, um deren Lösung der mythische Geist sich bemüht. Gott dagegen soll ein Ausdruck für die Lösung jenes mythischen Welträtsels sein; er darf nicht selbst wieder ein Mysterium und ein Problem des Wissens werden. Problem des Wissens, das einzige des einzigen — denn solche Beschränkung vollzieht sogleich das prophetische Denken — ist die Sittlichkeit; *was ist sie? Die Antwort auf diese Frage gibt Gott.* Er hat nichts anderes zu bedeuten, als

[1] Nach einer treffenden Ausführung über den Mythos von den Inseln der Seligen und dem goldenen Zeitalter, der die Sittlichkeit rückwärts in die Vergangenheit verlegt und sich nicht zur Zukunft aufschwingt.

[2] Eine interessante Parallele zu diesen Ausführungen Cohen's bietet die Erklärung von Jeremia ix. 23 bei Maimonides (Mose Nebuchim, III, 54).

diese Antwort zu erteilen. Und er hat daher den Menschen in keiner andern Hinsicht zu interessieren als in dieser einzigen: zu lehren, was Sittlichkeit ist. *Nicht was Gott sei, soll Gott mich lehren; sondern was der Mensch sei.*"

(S. 382.) "... Der Begriff des Menschen liegt für die Propheten nicht in dem Verhältnisse des Menschen zur Welt, so dass sie für dieses Verhältnis den Begriff Gottes erdacht hätten; sondern er beschränkt sich mit einer Einseitigkeit, wie sie den grossen Standpunkten des Geistes der Menschheit eigen ist, auf das Verhältnis des Menschen zu seiner Sittlichkeit.

"Was ist seine Gerechtigkeit, und was ist seine Liebe? Der *Prophet* lenkt das Interesse ab von der Natur, und hin auf die Geschichte. Er ist selbst Politiker, Patriot und Märtyrer. In dem politischen Denken reift seine Politik und seine Religion. Er ist nicht regierender Staatsmann, noch orakelerteilender Priester; sondern er ist der Anwalt der Armen, die von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen sind. Er ist der freie Redner, der mit der Geissel seines Enthusiasmus auftritt gegen die Könige, die Fürsten, die Reichen und die Priester. Aber er begnügt sich nicht damit, Liebe zu predigen gegen die Armen; gegen die Witwe und die Waise; sondern in seinem Horizonte erhebt sich der *Fremdling.* Und der Fremdling bleibt nicht der Gastfreund, für den auch Zeus ein besonderes Ressort hatte; sondern er wird zum *Vertreter des Menschen unter den Völkern.*

"Es ist wohl immer eine Übereinstimmung zu erkennen zwischen der inneren Logik eines Gedankens, den ein Volk und sein Nationalgeist in die Welt bringt, und seiner politischen Geschichte. Eine solche Harmonie besteht auch in der monotheistischen Sittlichkeit der Propheten und den Wandelungen und Leiden, die ihrem Volke beschieden waren. Im Exil lernten sie fremde Völker kennen und schätzen. So wurde der abstrakte Gedanke des einzigen Gottes immer eindringlicher u. wärmer ihnen zu dem natürlichen und lebendigen Gedanken des Einzigen Gottes nicht nur unter den Göttern, sondern als *des Vaters aller Menschen*; als des Urbildes, dessen Ebenbild der Mensch ist. Nichts schien ihnen daher als ein härterer Widerspruch gegen die Einheit Gottes, als *die Vielheit der Völker*, sofern sie sich in einem feindlichen Gegensatze der Völker zu einander ausprägt.

"Wenn der Mythos den Übermut des Titanen in dem Feuerraube erblickt, durch den der Menschengeist die Erkenntnis an sich reisst, so ist für ein solches urweltliches Problem der Sinn des Propheten verschlossen. Aber die vielen Völker und vielen Sprachen, sie können nur eine Folge des Übermuts der Völker sein. In Babylon türmen sie den Pelion auf den Ossa. Ohne die Sünde würde sich der Mensch in Einheitlichkeit darstellen; nicht in der Fremdheit der Völker, nicht im Kriege. *Der Krieg* wird ihnen zum Symbol jener falschen

Menschheit, die sich in die vielen feindlichen Völker spaltet. Der Eine Gott fordert die Eine Menschheit. Der Krieg muss aufhören; dieser Kampf ums Dasein der Völker. Friede muss auf Erden werden. Der Friede ist die Sittlichkeit. Gott ist einzig, und sein Name soll einzig sein. Alle Völker sollen in ihm und durch ihn zur Einen Menschheit sich vereinigen.

"Die Propheten sind aber nicht nur die Prediger solcher Sittlichkeit; und sie sind auch nicht nur Dichter, in welchen sich etwa der Mythos fortspinnt. Sie sind die Schöpfer einer neuen Art des Denkens, die wir eben in einem strengen Sinn als *Religion* bezeichnen. Daher begnügen sie sich nicht damit, zu sagen: so soll es sein. Sie sagen zugleich: so wird es sein. Hier wird es nur schwer, die neue Art des Denkens von der Dichtung zu unterscheiden; denn verwandt muss sie ja unausweichlich derselben werden. Die Propheten beschreiben diesen Zustand des Friedens in der Einen Menschheit. Da können sie der Weise des Dichters nicht entraten. Und so müssen wir in diesem Zukunftsbilde der Propheten das poetische Beiwerk von dem sittlichen Grundmotiv bedächtig unterscheiden[1].

"Aber das Grundmotiv selbst enthält den genauen Unterschied. Der Mythos hat kein Zukunftsbild; er verlegt den Frieden der Menschen und der Natur in die Vergangenheit, in das goldene Weltalter. Der Prophet dagegen projiciert seine Sittlichkeit auf die Zukunft. *Der Begriff der Zukunft unterscheidet die Religion vom Mythos.* Diese Zukunft bezeichnen die Propheten, indem sie die Befreiung der Menschen vom Kriege der Völker an die politische Sehnsucht auf die Freiheit des eigenen Volkes anknüpfen, mit demjenigen Ausdruck, unter welchem die eigene Sprache und die eigene Politik den höchsten Vertreter des Staates dachte: als *Messias.*

"Es ist ein hohes Verdienst, welches die Bibelkritik der protestantischen Theologie sich erworben hat, dass sie von dem Vorurteil des Particularismus des prophetischen Gottes die gebildete Welt zu befreien begonnen hat. *Der Universalismus des Gottes der Propheten ist nunmehr erkannt.* Aber wenn dieser Gewinn über die Theologie und Religion hinaus für die Ethik fruchtbar werden soll, so muss die Erkenntnis hinzukommen, dass es der Begriff der Zukunft ist, welcher den Einzigen Gott den Schranken eines Nationalgottes entrissen, und zu dem Einzigen Gotte der Völker, der Einen Menschheit gemacht hat.

"Diese Bedeutung der Zukunft ist der Hebel der neuen Sittlichkeit. Zwar ist der Tag des Herrn, an dem der Messias erscheint, zunächst auch ein Tag des Gerichts. Aber dieses Weltgericht ist nicht mehr

[1] Auch zu diesen Ausführungen findet sich eine Parallele bei Maimonides, s. die Stellen bei Bacher, *Die Bibelexegese M.'s* 14, Anm. 3.

der Weltenbrand; der Weltenuntergang, er ist überhaupt nicht mehr ein Ende aller Dinge. Das hebräische Wort für Ende bedeutet seiner Wurzel nach vielmehr die Folge; und es wird geradezu gleichbedeutend mit der Hoffnung und der Zuversicht. *Das Ende der Tage* ist das Einst, zu dem alle Politik hinzustreben hat, auf das alle Wirklichkeit orientiert werden muss. Nicht die Gegenwart; auch nicht die ruhmreiche, die mit heiligen Sagen verwobene nationale Vergangenheit soll die Richtschnur bilden; 'es soll ihrer nicht ferner gedacht werden;' die Zukunft allein soll den Leitstern der Politik, und somit der Religion bilden. Nicht das Ende der Welt und der Menschheit soll der Friede bedeuten, den 'die Tage des Messias' bringen; sondern vielmehr den Anfang einer neuen Zeit, einer neuen Welt, einer neuen Menschheit; einer neuen Menschheit auf Erden.

"*Der ethische Wert des Messianismus* besteht in dieser seiner politischen, man möchte sagen, geschichtsphilosophischen Bedeutung. Die Geschichte der Völker, als die Geschichte der Menschheit, das ist das Problem des prophetischen Messianismus. Hier auf Erden soll Friede werden unter den Menschen, unter den Völkern. Die Schwerter sollen umgeschmiedet werden in Winzermesser. Dieser unversöhnliche Gegensatz zu dem, was die Historie Weltpolitik nennt, liegt im prophetischen Messianismus. Und darum liegt in ihm eine sittliche Urkraft; die gewaltigste Idee, welche die Ethik aus einem der philosophischen Methodik fremden Gebiete zu entlehnen und aufzunehmen hat; das lehrreichste Beispiel für den unlöslichen historischen Zusammenhang zwischen Ethik und Religion."

(S. 528[1].) "Hier bilden die *Propheten* das ewige Vorbild; ihr Patriotismus war der edelste der erhabenste; aber die Menschheit ging ihnen über ihr Volk. Und so traten sie auf wieder die Könige und die Fürsten, die Priester und die Adligen; sie gingen in Kerker und Exil; alle tragischen Leiden nahmen sie auf sich, die bitterer sind als der Tod. Sie wurden Märtyrer nicht eigentlich, was man so nennt, für eine Glaubenslehre; sondern das ist das rein Menschliche an ihnen, dass sie für ihre Politik sich opfern; dass diese ihre Politik nichts Anderes ist, als was wir heutzutage *Sozialismus* nennen. Recht zu schaffen den Armen, das ist ihr Glaube. *Daher ist ihre Religion Sittlichkeit.* Nicht Liebe fordern sie und Barmherzigkeit, sondern Recht und Gerechtigkeit. Für diese Forderung setzen sie ihren Mut, ihre Tapferkeit ein. Sie sind daher die Vorbilder der wahren Tapferkeit, sie sind die echten Helden der Politik und der Weltgeschichte. Von ihrem Kriegsruhm weiss man nichts; nicht einmal soviel wird darüber von ihnen berichtet, als man von dem athenischen Bürger Sokrates erzählen kann. Und dennoch sind sie

[1] Bei Erörterung des Begriffs der Tapferkeit.

die Heroen; und alle diejenigen, welche in der Politik für ihr Volk und für die Menschheit kämpfen und leiden, sind ihre Jünger und gehen in ihren Spuren."

Es hiesse die Wirkung der angeführten Stellen abschwächen, wenn man noch ein Wort zu ihrer Würdigung hinzufügen wollte. Sie allein würden hinreichen, um dem ganzen Werk auch in der *jüdischen* Wissenschaft, d. h. in der Wissenschaft, die sich die Erkenntnis des Judentums zur Aufgabe macht, einen Ehrenplatz zu sichern. Und doch erschöpft sich in diesen Stellen noch lange nicht das "Jüdische" an diesem Werke. Zwar tritt darin das nachbiblische Judentum auffallend zurück, insofern als der Talmud (nach seiner halachischen Seite) nur einmal[1] und zwar nicht gerade rühmend erwähnt wird, während die ethischen Begriffe der Aggada überhaupt nicht besprochen, und von sonstigen jüdischen Autoren nur Philo[2] und Maimonides[3] genannt werden. Dafür entschädigt uns Cohen einerseits durch zahlreiche bisher noch in keiner allgemeinen Ethik gebotene Begriffserklärungen aus dem Hebräischen, wobei nur leider nicht immer das besprochene Wort im Original angeführt wird[3] und andrerseits durch eine Reihe von einzelnen Gedanken, die vom allgemein religiösen Standpunkt aus unser Interesse beanspruchen und häufig eine verwandte Saite in der jüdischen Brust anschlagen oder zur Bereicherung und Vertiefung des jüdischen Gedankenschatzes fruchtbar gemacht werden können.

Von treffenden Begriffs- und Worterklärungen seien hier genannt: (S. 96) יצר steht für "Trieb" und "Geschöpf," da der Trieb der Herd alles Tuns ist, und in ihm der Quell alles Regens und Begehrens liegt.—(S. 113) אֵל דֵּעוֹת 1 Samuel ii. 3 "ein Gott der *Gesinnung*."—(S. 205) Im hebräischen Ausdruck bedeutet Erkennen zugleich Lieben. Um so mehr daher Lieben zugleich Erkennen[4]. (S. 207) רֵעַ heisst nicht, wie man sich zu übersetzen gewöhnt hat, der "Nächste" sondern nur der "Andere" (siehe die ganze längere Ausführung dort selbst[5]).—(S. 283)

[1] S. 113.

[2] S. 106, 200 (Philo formuliert zuerst den einheitlichen Menschen als Idee), 318.

[3] S. 429 (durch seine Attributenlehre ein Lehrer und Führer des Rationalismus; wagt es, den Begriff des Lebens von dem Begriffe Gottes abzutrennen).

[4] Vgl. auch S. 457.

[5] Gelegentlich sei hier darauf hingewiesen, dass auch חבר, das spätere Aequivalent von רֵעַ, für das gegenseitige Verhältnis von zwei verschiedenen Völkern gebraucht wird, so dass also eine ganze Nation als חבר der andern erscheint (Sifra, Kedonhim, 92 d המטיל שלש בין איש לאשתו .... ובין אומה לחברתה).

Ezechiel entdeckt den Begriff der תשבה, der "Umkehr." — (S. 317) Schon die Seele (נשמה) enthält in der Ursprache der Religion diese Vereinigung (von Gott und Mensch für die Sittlichkeit). "Wahrlich Geist ist im Menschen, und die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig." So vereinigt Kiob den Menschen mit Gott in der Seele und in der Vernunft. — (S. 346) Dem *Mosaismus* wird nun im Grundbegriff entrungen, auch aus dem Zusammenhang mit dem Mythos sich ablösend, der nicht allein mit der sokratischen Ethik übereinkommt, sondern zugleich *den Zusammenhang von Ethik und Recht* begründet: *die Sünde ohne Wissen* (Schegaga). Alle Sünde, sofern sie durch ein Opfer gesühnt werden darf, wird als Sünde ohne Vorwissen erklärt. Was aber durch das Opfer nicht gesühnt zu werden vermag, das kann nicht als Sünde gelten; das verfällt dem Strafrichter, es ist Verbrechen. — (S. 384) אחרית "Ende" eigentlich die "Folge," dann "Hoffnung," "Zuversicht." — (S. 464) כבוד "Ehre" nicht "Herrlichkeit," sehr interessante Ausführung). — (S. 511) תם "ganz" und "einfältig." — (S. 539) In der Sprache der *Propheten* hängt das Wort אמונה "Treue" mit der Wurzel zusammen, welche *Festigkeit* bedeutet. Und da die Festigkeit der Überzeugung und Gesinnung ihnen die Hauptsache ist, so wird auch ihre Religion, die ihre Sittlichkeit ist, durch dasselbe Wort bezeichnet. Dadurch ist die Treue homonym geworden mit dem Glauben[1]. — (S. 585) Exodus xxiii. 3 ist הדר durch "beschönigen," nicht durch "schonen" wiederzugeben.

Wichtiger als diese uns interessierenden Worterklärungen sind die zahlreichen neuen religiösen *Gedanken*, denen wir im ganzen Werk begegnen, und wichtiger als alle einzelnen Gedanken ist die Tatsache, dass Cohen der "Idee Gottes" ein besonderes Capitel (S. 405-441) einräumt. Er fasst selbst seine Anschauung in den Satz zusammen: *Gott bedeutet, dass die Natur Bestand hat, so gewiss die Sittlichkeit ewig ist.* Besondere Hervorhebung verdient aus dem stellenweise nur schwerverständlichen Capitel die Erklärung des Begriffs der Vorsehung und die ausführlich begründete Ablehnung des Pantheismus. Überhaupt zeigt Cohen einen woltuenden Kampfesmut im Streit gegen falsche philosophische und religiöse Richtungen: ich nenne hier nur seine Äusserungen über die "ethische Cultur"[2], über die "Herrenmoral," deren Verkünder er nicht einmal einer Namensnennung würdigt[3],

[1] Die Bedeutung "Religion" und speziell "Glaube" hat אמונה noch nicht in der Bibel (auch an der viel angerufenen Stelle Hab. 2, 4, bedeutet es nur "Ehrlichkeit," "Redlichkeit"), auch noch nicht im Talmud, wo es nur Gottvertrauen bedeutet, sondern erst bei den Religionsphilosophen des Mittelalters; vgl. meine Schrift "Bousset's Religion des Judentums im neutestamentischen Zeitalter kritisch untersucht," S. 112-113.

[2] S. 47.

[3] S. 480-81, 531-2.

über die "ästhetische Uncultur"[1] wie über die "absolute ästhetische Cultur[2]," deren Möglichkeit er bestreitet. Bei Besprechung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit betont er wiederholt den Wert der Religion für die Sittlichkeit[3], wenngleich die Ethik die Selbständigkeit der Religion nicht anerkennen könne[4], und erkennt sogar den dauernden Wert der systematischen Theologie an[5], erhebt aber auf der andern Seite wiederholt ernste sittliche Bedenken gegen das dogmatische Christentum[6], speziell auch gegen die Mönchsmoral[7], und rühmt dagegen das Verdienst der Reformation[8]. Von allgemein menschlichen Interesse sind auch die Ausführungen über den innern Zusammenhang von geistiger und sittlicher Bildung[9], über das Verhältniss der Schule zu Staat und Kirche[10], über die Überspannung der Begriffe "Gesinnung[11]," und "Liebe[12]," und vor allem seine Betonung des sittlich erzieherischen Wertes der religiösen Urkunden[13], die umso bedeutsamer ist, als unmittelbar vorher[14] die Annahme der Verbalinspiration zurückgewiesen und die schweren Gefahren des Buchstabenglaubens klar gemacht werden.

Spezifisch jüdisch muten uns z. B. die unter der Flagge Kant's segelnden Gedanken über den Selbstzweck des Individuums[15] an, die gleichsam nur eine Ausführung des grossen Worts der Mischna sind: "Jeder Einzelne soll sich sagen: Um meinetwillen ist die Welt geschaffen worden[16]." Auch die schönen Stellen über eine gleichsame Selbstwiedererzeugung des Verbrechers durch die Strafe[17] haben eine vollkommene Parallele in der rabbinischen Anschauung einer Neuschöpfung des Menschen durch die תשובה[18], ja vielleicht liegt diese Anschauung schon der Psalmstelle (li. 12) "ein reines Herz *erschaffe* mir, O Gott" zugrunde. Ebenso ist die Definition der Ehre[19], die immer bedeuten soll: die Gleichheit der Menschen ehren, schon von Ben Zoma gegeben[20]: "Wer ist geehrt? Wer die Menschen ehrt." Hillel[21] wiederum ist der Vater des Satzes[22]: "Kein Mensch darf an sich selbst glauben, in keinem Momente seines Lebens." Jüdischen Geist atmet auch die Verherrlichung der Kraft des Martyriums und der Familie[23] wie die ganze Ausführung über die Ehe[24].

[1] S. 533 ff. [2] S. 325, 476. [3] S. 51, 53, 54, 317.
[4] S. 554-56. [5] S. 486. [6] S. 29-31, 281-2, 283-4.
[7] S. 279, 522-3. [8] S. 285, 291. [9] S. 477-9.
[10] S. 478: *Die allgemeine Schulpflicht ist der Grundpfeiler des modernen Staates.* (Siehe die ganze hochbedeutsame Ausführung dortselbst.)
[11] S. 112 ff. [12] S. 566. [13] S. 319-20. [14] S. 316-17, 319. [15] S. 303-4.
[16] Sanhedrin 4, 5; vgl. meine oben genannte Schrift 132-3, wo an Parallelstellen noch nachzutragen: b. Toma 38b; Mechiltha 34b, 42b, 65b. Philo de decalogo, § 37 (ed. Mangey, 186). [17] S. 357-58, 363.
[18] Pesikta R., 169a und Par. [19] S. 470. [20] Abot, 4, 1.
[21] Ibid., 2, 4. [22] S. 475. [23] S. 530-1. [24] S. 556-7.

Wir wollen dieses Referat schliessen mit der Anführung einer Stelle, die uns zeigt, wie Cohen über die Existenzberechtigung des Judentums in der Gegenwart denkt[1]: "Unter allen Angriffen auf die Ehre dürfte kaum einer tiefer und innerlicher den Angegriffenen verletzen als der *Judenhass* in seinen verschiedenen Formen und Nuancen. Shakespeare hat daher ja auch geglaubt, die Reaktion dagegen als einen weltgeschichtlichen Affekt verewigen zu dürfen. In der Tat, für einen Juden, der auf Grund geschichtlichen Verständnisses den Anteil kennt, und mit natürlicher Pietät würdigt, *welchen der Gedanke des Prophetismus an der Erziehung des Menschengeschlechts hat, und in alle Ewigkeit haben wird*; für ihn, als Kulturmenschen, kann es keinen tiefern Schmerz geben, als der durch den Undank gegen den ewigen Juden verübt wird. Würde das Vaterland in ähnlicher Weise verleumdet, so würde dieser Schmerz der gleiche werden. Hier handelt es sich nicht um die Ehre einer atavistischen Gemeinschaft, sondern um eine solche, welche als eine echte Vertretung der sittlichen Allheit sich fühlt; freilich, in wieweit diese durch die Religion vertreten werden kann. . . .[2] Das aber ist der Sinn der Religion der Propheten; und darauf beruht der Fortbestand des Judentums, dass es den Staatenbund der Menschheit vorbereitet in der messianischen Idee der vereinigten Menschheit.

"Es ist nicht die Anhänglichkeit an einen Stamm und an eine tausendjährige geschichtliche Besonderheit, welche das geschichtliche Rätsel von dem Fortbestande des Judentums zu erklären vermöchte; sondern es ist die Kraft der Überzeugung, dass eine Art von wahrhafter Allheit durch diese geschichtliche Idee vertreten wird. Aus dieser Allheit stammt die Ehre, die der Jude aus seiner Religion für sein Selbstbewusstsein schöpft. Und nun wird diese Ehre, eine wahrhafte Ehre, von demselben Blute, wie die Ehre des Vaterlandes, mit allen Mitteln und in allen Formen der Verkennung und der Abneigung angegriffen. Shakespeare hat in jenem Drama, das an der Grenze der Komödie liegt, mit einer der Komödie durchaus angemessenen Psychologie verfahren, indem er die Geschichte, welche von einem Christen berichtet wird, auf Shylock umdeutet, um nach der Weise des Mittelalters für die beleidigte Ehre die Rache eintreten zu lassen. Das aber ist nicht der Weg der Sittlichkeit. So würde die Ehre zu einem Reizmittel des Lasters. Das kann nicht die echte Ehre sein.

"Das Selbstbewusstsein des Juden, diesen furchtbaren unauflöslichen, beinahe jeden Schritt seines bürgerlichen und geistigen Lebens begleitenden Angriffen gegenüber, hat die wahrhafte Ehre als Affekt zu suchen und zu behaupten. Der Staat allein kann sich als die

[1] 548 ff. [2] S. 468.

Erziehungsanstalt bewähren, um die sittliche Differenz auszugleichen, welche allerdings in dem religiösen Bewusstsein zwischen Christentum und Judentum besteht, insofern das eine der Erfolg der Sittlichkeit von der Leitung und der Spendung Christi abhängig macht, das andere dagegen von dem einigen Gotte, der nicht zugleich Mensch ist. Der Staat allein kann für die sittliche gegenseitige Würdigung der Bekenner dieser beiden Religionen die Kenntnis, die Einsicht, die Unparteilichkeit, die Sympathie heranbilden, welche die Glieder des Staates in Eintracht verbinden muss.

"Auf den Staat setzt der Jude daher auch seine Hoffnung, wo und wie immer er in seiner Ehre getroffen wird. In dem Staate erkennt er keinen Widerspruch gegen seine Religion, sondern vielmehr das Einvernehmen mit ihr. Denn seine Religion hat nicht bloss den Staat verloren, sondern ihn aufgegeben; die Stifter seiner Religion, die Propheten, haben den Staat preisgegeben, um die Menschheit zu gewinnen. . . ."

FELIX PERLES.

*Königsberg i. Pr.*, 29. *Dezember* 1904.